

ワイマール期における C. Schmitt の 政治理論について

中 道 寿 一

- I 序
- II 三つの立場と初期理論
- III 方法としての「政治神学」
- IV 政治理論としての「政治神学」
- V 政治の定義
- VI 結論に代えて

I 序

「お前は何者だ (Tu guis es?)」⁽¹⁾ という E・シュプランガーの哲学的な問いは、シュミット研究にとって重要である。なぜなら、それは、研究活動領域の多岐広範囲性と、時代的推移に伴う理論自体の変化の故に、始めにあって、再び立ち戻らされる問いだからである。

確かにシュミットは、ヒトラー政権樹立直後、自らナチ党に入党し、⁽²⁾ 「国家、運動、民族 (Staat, Bewegung und Volk)」で、「新しい国民革命」としてナチ体制を正当化し、⁽³⁾ 「総統は法を護る (Der Führer schützt das Recht)」という小論文を書くことで、ナチズムとの関係を決定的なものにした。⁽⁴⁾ このことから、「1933年から1934年の歴史的状況の中で、C・シュミットは国家社会主義の the crown jurist たる役割を自らに割り当てるという虚栄をもつに至った」⁽⁵⁾ という評価が成立しうる。

しかし、シュミットが本格的に理論活動を始めた時期、ナチ党は成立したばかりの、ほとんど注目に値しない存在であったことや、⁽⁶⁾ 当時一般的であった「反民主主義思想」の中でも、彼の理論が特異な位置を占めてい

たこと、⁽⁷⁾ また、現実政治において、「1919年には、彼はほとんど共産主義であった。その後、彼は主要なドイツの政党のすべてを走り抜けた。彼は共産主義から社会民主主義へ、民主主義へ、カソリック中央党へ、ドイツ国民党へ、そして最後は、自他ともに許すナチ主義者へと『転進』した」⁽⁸⁾ こと等から考えると、結果から遡及して、彼の理論全体をナチズムと同一視することは余りにも短絡的であり、そのことによって、未だ解決されないまま我々につきつけている彼の提出した諸問題⁽⁹⁾ 以外にも看過するもの大であろう。

だとすれば、シュプランガーの問いを、シュナイダー、ホフマンの疑問⁽¹⁰⁾ に置き換え、シュミットがナチズムと決定的な関係を持つに至るまでの諸著作を、彼にとってまさに現実であったワイマール共和国とのかかわりから考察し、その理論の展開と推移を内在的に把握することが必要であろう。たとえば、あの動かし難い事実に対するシュミット自身の告白が、「キリスト教的エピメテウス」⁽¹¹⁾ という自己弁明であったとしても。それ故、いわゆる「ワイマール期」におけるシュミットの一連の研究を、危機克服方法の模索とみ、その手段、方法そのものへのアクセントにバイアスのかかっていることから、「危機の時代における保守革命の思想家」⁽¹²⁾ という規定を承認することで、彼の模索過程の進行が、現実政治におけるナチの抬頭と、1933年に交差したと考える。

そこで本稿は、先ず、ワイマール期以前の、出発点として内包していた基本構造を考察し、次いで、その具体化として展開されるワイマール期の諸論文を、方法としての「政治神学」から把握し、そこから得られる基本概念で、彼の政治理論を再構成する。そして、再構成された理論もまた、「政治神学」であることを考察してみたい。

- (1) C. Schmitt, *Ex captivitate salus, Erfahrungen der Zeit 1945/47*, 1950. S. 9 (『獄中記』長尾龍一訳『危機の政治理論』清水幾太郎責任編集, 現代思想 I, ダイヤモンド社)
- (2) G. Schwab, *The Challenge of the Exception*, Berlin, 1970, S. 17.
- (3) C. Schmitt, *Staat, Bewegung und Volk*, 1933. (『国家, 運動, 国民』青山道夫訳, 『国家, 議会, 法律』所収, 白揚社, 昭和14年, 特に152～3ページ)

- (4) 'Der Führer schützt das Recht' (1934), Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939, S. S. 199-203
- (5) G. Schwab, a. a. O. p. 107
- (6) シュミットの初期の論文には, 1910年の「責任および責任の諸様式について」(Über Schuld und Schuldarten), 1912年の「法律と判決」(Gesetz und Urteil), 1914年の「国家の価値と個人の意味」(Der Welt des Staates und die Bedeutung der Einzelnen)がある。そして, 1912・1914年の論文には, 後, 彼の政治理論の中核となる決断の契機が明確に内包されている。ちなみに, ナチ党の結成は, 第1次大戦直後の1919年1月である。
- (7) 当時の「反民主主義思想」状況については, K. Sontheimer, Antidemokratischen Denken in der Weimar Republik, S. S. 21-78 に詳しい。シュミットの特異性は, 彼のロマン主義理解, 即ち, ドイツ固有の思惟構造とする主流に反して, ロマン主義を19世紀的ブルジョア自由主義と同一の思惟構造として理解する点に, その一端がうかがえる。
- (8) William Ebenstin, Modern Political Thought, 1947, p. 323
また, アイスナーやニーキッシュとの交わりに関する指摘は, Lutz-Arwed Bentin, Johannes Popitz und Carl Schmitt, München, 1972, S. 79
- (9) 例えば, デモクラシー, 議会主義, 政治的決断等に関するシュミットの分析, 批判。
- (10) 「シュミットの業績は, 本来, 何処へ属するか? ナチの理論を表わすのか, 新自由主義的な洞察を表わすのか? この場合, 仮面は何か? 法治国家か? アクセントは何処にあるのか? 現実のシュミットは如何なるものか? 彼は自ら厳しく克服したロマン主義的な機会原因論の秘密の支持者なのか? シュミットは単に仮面を着けた人に過ぎないのか? あるいは仮装の背後に, 現世否定的な, 現在を仮装会として洞察するキリスト教徒が存在するのか, あるいはシュミット自身は一切を嘲笑する冷笑家の一人ではないのか? シュミットの業績は, 思索家が『自分はシュミットが何処に属するか知らない』と告白しなければならないところの悲劇的な状況を表明するのか? あるいは, その輪郭がまず不明瞭な形でのみ現われてくるようなジンテーゼを含んでいるのか?」(P. Schneider, Ausnahmezustand und Norm, 1957, S. 19)。ホフマンの同様の疑問は, H. Hoffmann, Legitimität gegen Legalität, 1964, S. 7
また, シュミットに関する種々な評価については, 新田邦夫「カール・シュミットの政治理論(一)」国家学会雑誌, 第84巻, 第3・4号, 119~120 ページに詳しい。
- (11) Ex capitiuitate Salus, S. 12 この意味に関する長尾氏の指摘, 「シュミットがエピメテウスであるとすればパンドラがナチスであろう。自らはプロメテウスのように, 積極的に神に挑戦した者ではなく, 自らの愚かさの故に神と離反

し世に害悪をもたらす結果となったという趣旨か』要するにシュミットは、彼のナチ転向を、キリスト者としての帰依であると主張しているのであり、マリアのように無心に身を委ねた相手が実はパンドラだったのだと主張しているであろう」(前掲書, 372ページ)

- (12) 山下威士「危機の時代における保守革命の思想家：Carl Schmitt」埼玉大学紀要（社会科学編）第20巻

Ⅱ 三つの立場と初期理論

シュミットの学説展開は、H・クルッパの古典的区分をもって考察すれば、「決定主義以前＝カソリック的規範主義（Vor-Dezisionismus: Katholischer Normativismus）, 「決定主義＝反自由主義（Dezisionismus: Anti-Liberalismus）」, 「決定主義以後＝具体秩序及び形成の思惟（ナチズム）（Nach-Dezisionismus: Konkretes Ordnungs-und Gestaltungsdenken (Nationalsozialismus)）」の三つの時期に分けられる。⁽¹⁾ この区分は、シュミットが「法学的思惟の三類型について（Über die drei Arten de rechtswissenschaftlichen Denkens）」の中で、「あらゆる法学的思惟は、規則（Regel）も決断（Entscheidung）も、秩序及び形成（Ordnungen und Gestaltungen）をも取扱う。しかしながら法学的に把握された究極的な観念は常にただ一つのみであって、他のすべての観念は、それから法学的に演繹される。即ち、それは、規範（Norm）－規則及び法律（Gesetz）の意味において一であるか、決断であるか、あるいは具体的秩序のいずれかである」⁽²⁾ として、規範主義、決定主義、具体的秩序及び形成の思想を区別し、更に規範主義、決定主義を法実証主義の型態としてこれまでの立場を放棄し、法実証主義を克服するものとして、「規範並びに決断よりも一層根源的なもの」であり、「決断をも規範をも、自己の表現手段、形成手段として使用する」⁽³⁾ 具体的秩序の立場に立ち、ナチ体制を正当化したことに依拠している。この区分に従えば、本稿の対象は、「決定主義」期に照応し、出発点としての初期理論は、「カソリック的規範主義」に属する。

シュミットはまさに「時代の子」として、ゲルバー、ラーバントに始ま

り、国家の社会概念と法概念とを区別し、一般国家学を一般国家社会学と一般国法学に分ける、イエリネックのいわゆる「国家両面説」を経て、H・ヘラーに「実証性なき実証主義、国家なき国家学、法なき法学」⁽⁴⁾と批判されるH・ケルゼンの、「イエリネックの提唱した国家学の純粹理論性の要求を一層徹底させて、国家の認識から倫理及び政治の色彩を悉く駆逐根絶しようとしてつとめた」⁽⁵⁾「純粹法学」に至るドイツ国法学の影響下で、逆にそれを根底から突き崩す方向で法学の領域から出発した。それ故、シュミットの規範主義は、ケルゼン流のそれとニュアンスを異にし、その内実は、「カソリック的」の意味にかかっている。

シュミットは、「法律と判決」で、「裁判官の決断は、いかなる場合に正しいか」⁽⁶⁾という問題を提出し、法の問題を法実践（Rechtspraxis）の問題として把握する。これは、「法理論による法命題の解釈と、裁判官によるその『解釈』とは、本質的に異なる事柄」⁽⁷⁾とし、法の適用における法律適合性（Gesetzmässigkeit）の観念を「無内容なトートロジー」⁽⁸⁾とみなすことで明白に「純粹法学」批判であり、「実体的な正義と日常生活における実現との間に、法確定（Rechtsbestimmtheit）という、法秩序に本質的な要求が介在」⁽⁹⁾し、その「法確定という命題を、決断の正しさが満たすということが決断の正しさを構成」⁽¹⁰⁾し、「決断が正しいか否かは、実践自体が決断」⁽¹¹⁾し、「法律が、いかに、また、何を確定するかは二次的な問題」⁽¹²⁾とされ、内容よりも行為が、即ち決断自体、実践自体が強調され、後の「決断主義」の萌芽を内包している。要するに、この「法律と判決」は、法の存在を前提とし、具体的事例への裁判官の法の適用を、法実践＝法確定ととらえることで、裁判官の決断に媒介させる論理構造（法→裁判官の決断→具体的事例という下降論理）を内包していた。そして、この論理構造は、そのまま「国家の価値と個人の意味」にも保持され、更に拡大、深化される。

ここでは、「法—国家—個人」の序列をもって、右の論理構造に照応する。まず、法について、「法と力という二つの世界は、一致しなえい独立性の中に並存」⁽¹³⁾し、「法は力から導き出されえない」⁽¹⁴⁾し、「個々人は規範

を基礎づけえず、幾千の個々人をもってしても同様」⁽¹⁵⁾であり、「自然も法を基礎づけえない」⁽¹⁶⁾として、法の独立性、超越性、力に対する優越性を強調する。そして、この「規範主義」的な観点から、「国家は法の創造者ではなく、法が国家の創造者」⁽¹⁷⁾であり、「法は国家の中にはなく、国家が法の中にある」⁽¹⁸⁾とされる。しかし、この国家は、前述の「法実践＝法確定」としての「裁判官の決断」に照応して位置づけられているが故に、「国家の意味は、究極的には、法実現」⁽¹⁹⁾にあり、「法なき力は無意味であるが故に、国家に法を実現するという固有の使命が存する」。⁽²⁰⁾即ち、国家は、「法に固有な世界」＝「自然主義的でない自然法」＝「国家に先行する法」と、「事実の世界」＝「地上の諸現象としての法」＝実定法とを媒介する「移行点」である。⁽²¹⁾しかし、その際、適用する法や規範に「神々の対立」が生じ、妥協不可能であれば、秩序維持のため、内容ではなく、決断自体が必要となる。「この内容的無関心は、一これでもって『法律と判決』という私の論文を詳述することとの関連が与えられる一国家が法を実現化するという努力から生ずる。時代を超えた正しさを放棄し、また内容的無関心というモメントを受け入れることは、法の現実化の帰結であり、また、リアルな現象世界の諸力と協定されるが故に、もたらされなければならないところの犠牲である」⁽²²⁾。だから、「国家内部における個人の意義はただその任務に従ってのみ測定されうるものである。国家にとってその内部にある個人は、本質的な任務、逐行されなければならない特定の機能の偶然的な担い手にすぎない」⁽²³⁾とされ、結局、個人は、「法則性の超個人的リズム」「国家のリズム」の中に解消され、⁽²⁴⁾また、「国家に限界を与える個人の自由」も否定され、全く非自立的存在に落とされしめられる。⁽²⁵⁾

この「法－国家－個人」の序列を、シュミットは、カソリック的普遍教会の理論に基づき、神法→教会→世俗国家→実定法という構造のアナロジーとして論証する。つまり、教会はそれ自体、理念的なるものの現実化をあらわし、理念国家、神の国としてあらわれ、歴史的所産でしかない諸国家に対して優位に立つ。⁽²⁶⁾なぜなら、「一つの真理のみが、また、一つの最高権力のみがありうることは全く正しい思考」⁽²⁷⁾であり、「一つの教会

1975.12 ワイマール期における C. Schmitt の政治理論について（中道） 49（697）
のみがあるならば、教会は必然的に完全であり、幾百の国家があれば、個々の国家は必然的に不完全である」⁽²⁸⁾ から。そして、ここにこそ、「法王の無謬なる決断」⁽²⁹⁾ の本質がある。

以上、初期の二論文において、法→主体的決断（裁判官，国家）→その適用，現実化を受ける具体的事例，個人，という下降論理を考察し，「カソリック的規範主義」に采まれた決断の契機を指摘した。

- (1) Hans Krupa, Carl Schmitts Theorie des "Politischen", 1937, S. S. 3-10
（「カール・シュミットの『政治的なもの』の理論」『政治思想論集』服部平治・宮本盛太郎編訳，社会思想社，所収）
- (2) C. Schmitt, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denken, 1934, S. 7
（「法学的思惟の三類型」，堀・青山訳前掲書所収，また，清水責任編集前掲書所収）
- (3) カール・ラレンツ「現代ドイツ法哲学」大西・伊藤訪，昭和17年，有斐閣）206ページ。
- (4) H. Heller, Die Krisis der Staatslehre, Arct. f. Sozialw. v. Sozialp., Bd. 55. S. 309
- (5) 尾高朝雄「国家構造論」昭和42年，岩波書店，54ページ。
- (6) C. Schmitt, Gesetz und Urteil, 2 Auflage, S. 1
- (7) a. a. O, S. 61
- (8) a. a. O, S. 40
- (9) a. a. O, S. 51
- (10) a. a. O, S. 98
- (11) a. a. O, S. 100
- (12) a. a. O, S. 52
- (13) C. Schmitt, Der Welt des Staates und die Bedeutung der Einzelnen, 1914, S. 22
（序言のみの邦訳，服部・宮本訳「法，国家，個人」『政治思想論集』社会思想社，所収。なお，この論文に関しては，長尾龍一「初期カール・シュミットにおける法，国家，個人」東大社会科学紀要，1970/1971 や，杉本幹夫「カール・シュミットにおける規範主義と決定主義」龍谷法学3巻1号，1970に詳しい。）
- (14) a. a. O, S. 29
- (15) a. a. O, S. 30
- (16) a. a. O, S. 31

- (17) a. a. O., S. 46
- (18) a. a. O., S. 48
- (19) a. a. O., S. 52
- (20) a. a. O., S. 108
- (21) a. a. O., S. 52
- (22) a. a. O., S. 79
- (23) a. a. O., S. 86
- (24) a. a. O., S. S. 93-94
- (25) a. a. O., S. 99
- (26) a. a. O., S. 45
- (27) a. a. O., S. 49
- (28) a. a. O., S. 45
- (29) a. a. O., S. 81 なお、シュミットとカソリシズムとの関係に関しては、別稿において詳しく論じることとする。

Ⅲ 方法としての「政治神学」

1

歴史が確実に進展する中で、ドイツは、1919年を向かえ、ワイマール共和国時代へと、ためらいの一步を踏み出すことで、新生を企ろうとした。しかし、共和国に対する賛否双方の多様性の中で、「連合」をもって辛くも「共和国」たり得たというワイマール共和国成立経緯と、敗戦を思想問題として把握しようとする諸動向からして、当時の精神状況が「思想の坩堝」「思想の戦国時代」であったことを⁽¹⁾容易に予測し得る。この状況にあってシュミットは、あの基本構造を、この具体的状況に適用することで、拮抗する諸思想を裁断した。それ故、「インフレーション期＝不断の危機の時期（1919～23年）」、「相対的安定期＝黄金の中間期（1924～29年）」、「恐慌期＝ファシズムへの序曲（1929～33年）」⁽²⁾と動いて行く現実に対応して、「政治的ロマン主義（1919）」「独裁（1921）」「政治神学（1922）」「現代議会主義の精神史的地位（1923）」「ライヒ大統領の独裁（1924）」「政治的なるものの概念（1927）」「憲法論（1928）」「憲法の番人（1931）」「合法性と正統性（1932）」と次々にものした重要な諸著作の中に、シュミットの明白な問題意識と目標が読みとれる。それは先ず、ワイマール共和国が

「秩序と平和を獲得できるか否か」であり、その機構の不統一を目的の当たり前にして「不断の危機克服のための強力な権威と強力な国家の創造」⁽³⁾を志向し、その現実的方法として「ワイマール憲法が危機克服のために示している法的可能性を探究するという特殊な仕事」⁽⁴⁾であった。そのためにシュミットは、制度そのものではなく、制度を支える思想的基盤を取り上げることで制度批判を行う。この方法こそ、「論理的な『概念の社会学』レベルと、歴史学的な『精神史』レベル、及び、その両者を媒介するイデオロギー論的な『政治神学』レベルの、相互に重なりあい、照射しあう三重の構成」⁽⁵⁾であった。

2

「あらゆる歴史認識は、現在の認識であって、現在からしてその照明とその緊張を得るものであり、かつもっとも深い意味で現在にのみ奉仕するものである」⁽⁶⁾ ことと、「知的廉直性に関心を有するものにとって幻想の破壊は、どんな場合でも大きな収穫である」⁽⁷⁾ こととが、シュミットの基本的態度であったとすれば、彼が当時流行のネオ・ロマン主義から、ロマン主義の問題を取りあげたとしても、他のロマン主義理解とは、その視角・結論において当然異なる。シュミットは、「ロマン的思惟の客体からではなく、ロマン主義的主体から」⁽⁸⁾ というアプローチをもって、まさに近代の初発・デカルトまで遡ってロマン主義の精神史的系譜を辿り、その精神構造を摘出する。即ち、デカルト哲学による存在論的思考の破壊と、思考の中心を自己の内部へ求める近代の抬動、言い換えれば、人間が人間として成立し得るための近代的自我の成立過程に、「古い形而上学における最高の最も確実な実在たる超越的な神の排除」を対比させ、「歴史的現実における究極の認証基準としての神の役割」を主観＝ロマン的主体にみ、⁽⁹⁾ 主観と世界とのかかわりの中に、あのゲーリングスやマルブランシュの機会原因論体系における Occasio の概念を指摘⁽¹⁰⁾ し、「ロマン的主観が世界を自己のロマン的生産の機因および機会としてみる」「主観化された機会原因論 subjektivierter Occasionalismus」⁽¹¹⁾ とすることで、ロマン主義をドイツ固有の思惟とするのではなく、まさに近代の、ブルジョア

自由主義と同根だと規定する。この「精神史」的方法は、人間存在の中心が見出す精神的領域を「中心領域」と名づけ、16世紀以降のヨーロッパ精神の変遷を、神学的なもの(16世紀)→形而上学的なもの(17世紀)→人間主義、道德主義的なもの(18世紀)→経済的なもの(19世紀)→技術的なもの(20世紀)への移行段階⁽¹²⁾とみ、その移行を紛争回避のための中性的領域の探求⁽¹³⁾とみることで、現代を「中性化と非政治化の時代」とする歴史認識に裏づけられている。しかし、技術は闘争の最大の武器であり、友敵区別による闘争が政治に不可欠であれば、中性化・非政治化は一転して全面的政治化となる。⁽¹⁴⁾ だから、政治が逃れられない運命⁽¹⁵⁾であり、政治の基準が「法と不法のいずれを取るかを決断する能力が存するか否か⁽¹⁶⁾」であるとするシュミットにとって、仮象の中で空転する実在への意志たるロマン主義の政治的態度は、決断を回避し、「永遠の対話」を繰り返す現実逃避の態度でしかない。このことから、政治的ロマン主義の典型たるアダム・ミュラーと、反革命国家哲学者たるボナルド、ド・メストル、ドノソ・コルテスとを区別し、政治的ロマン主義を、「オカジオネルにロマン的生産をよびおこす政治事件にロマン主義者が付与する随伴的情感」⁽¹⁷⁾とし、「ロマン的なもの全ては他の種々な非ロマン的エネルギーに仕え、定義や決断に超然としているというその態度は、一転して、他者の力、他者の決断に屈従的にかしづく」⁽¹⁸⁾が故に、「政治的ロマン主義は、政治的活動がはじまるところで終わる」⁽¹⁹⁾とする。このようにシュミットは、中世的秩序観、カトリック的秩序観から、同時に、現実に対する一定の意図から、近代の産物たるロマン主義をとらえることで、近代そのものを批判する。これこそ「過去と現代をもって近代をはさみうちするというシュミット独特の近代批判」⁽²⁰⁾である。

3

このような「精神史」的方法は、概念形成における「状況性 *situations-gemäßig*」と、形而上学への固執とを考察することでより明確になる。即ち、「精神史的叙述は、種々な概念を駆使してのみ、その構造を保持しうる。概念を放棄すると、ヘーゲル並びに卓越したヘーゲル学派がみごとな

構成をなすことを可能にしたあの弁証法的発展のもたらす緊張をすべからず放棄することになるだけでなく、厳密な構成そのものを放棄することになる」⁽²¹⁾。そして、「公法上の理論や概念が、政治的な事件や変化の印象を受けて変容されるものであるとすれば、論議はまず、現下の実践的観点からなされ、なんらかの当面の目標にしたがって、伝統的観念を修正することになる」⁽²²⁾（傍点筆者）。そして更に、「すべての人間の思考と感覚は、常に一定の形而上学的性格を保つ。形而上学は避けられぬものであり、オットー・フォン・ギールケがいみじくも言ったように、形而上学を意識的にあやつることを断念することで、人は形而上学を逃れることはできない」⁽²³⁾。以上三つの前提の上に構成されるのが、「概念の社会学」である。「この社会学には、法生活の最も身近な実用的利益を志向する法律学的概念性を超え出て、究極的な、徹底的に体系的構造を発見し、かつ、この概念構造を、特定の時期の社会構造による概念的変容と比較するということが含まれる。……ここでは、精神的でありながらも、実質的な二つの同一物が立証されなければならない」。それ故、「この社会学の前提となるものは、徹底的な概念性、即ち、形而上学や神学の領域にまで押し進められる論理一貫性である」⁽²⁴⁾。以上のことから、シュミットの「概念の社会学」とは、一切のものの根底に形而上学的、神学的なものをみ、まさしくかかる形而上学的、神学的世界像がとりもなおさずその時代の現実をあらわしているのだから、逆にそこから一切のものを説明し解釈してゆく方法⁽²⁵⁾と言えよう。しかし、この方法を支える概念が、一定の意図をもって状況拘束的に形成された分析概念であり、しかも「理念と現実との間に常に存在する緊張を対立、矛盾にまで展開させ、そのことにより、結局意味と存在の双方が、つまり、意味が存在に対し、存在が意味に対し、不条理になるまで所与の多様性を端しよってしまう」⁽²⁶⁾のものであり、まして、その概念の純粹範型を過去に求め、そこから現実を逆照射すれば、概念と、概念の現実態との乖理は明白であり、必然である。それ故、この方法は強度のイデオロギー性を帯びる。この方法に基づき、あの形而上学的、神学的世界像の時代的変移を「世俗化 Säkularisierung」⁽²⁷⁾と呼ぶことで成立する

のが、あの有名な「近代国家におけるすべての重要な概念は、世俗化された神学概念である」⁽²⁸⁾ というテーゼである。即ち、神学上の神概念の世俗化が主権者であり、奇跡概念の世俗化が例外状況である。そして、この二つの概念を決断に媒介させることで、言い換えれば、あの初期の基本構造に「概念の社会学」を結合させることで、シュミットの政治理論を「政治神学」たらしめる主権の定義「主権者とは、例外状況にかんして決断を下す者である」⁽²⁹⁾ というテーゼが成立する。

- (1) このことは、脇圭平「知識人と政治」岩波新書、1974年、P・ゲイ「ソイマール文化」到津十三男訳、みすず書房、1970年に詳しい。また、拙稿「『ソイマール』研究の一視角—雑誌『Die Weltwühne』と『Die Tat』を中心にして—」(慶応大学大学院論文集、政治編)昭和49年度を参照。
- (2) 飯田・中村他「ドイツ現代政治史」ミネルヴァ書房、1966年、221ページ。
- (3) G. Schwab, a. a. O., p. 47
- (4) G. Schwab, a. a. O., p. 38
- (5) 山下威士、前掲書82ページ。
- (6) C. Schmitt, “Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen”, Der Begriff des Politischen, 1963, S. 79, (「中立化と脱政治化の時代」清水編前掲書所収)
- (7) C. Schmitt, “Der Völkerbund und Europa”, Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, S. 97. (長尾訳「現代帝国主義論」福村出版、1972年、23ページ)
- (8) C. Schmitt, Politische Romantik, 1968, S. 5 (「政治的ロマン主義」大久保和郎訳、みすず書房)
- (9) a. a. O., S. 86 この点にシュミット独特の「近代」把握がある。シュミットは「個人を精神的なものの中に隔離し、自分自身しか頼るものがないようにさせ、普通ならば一つの社会秩序の中でヒエラルヒーに応じて種々の機能に分けられていた重荷を個人の肩にすべて担わせてしまう市民社会においてのみロマン主義は可能」とし、カソリシズムの立場から、そのメルクマールを「私的司祭」に求め、近代の否定的側面を強調する。「引き歪んだ顔で多彩なロマン主義のヴェールの向こうからこちらを見つめている三人の人間、バイロン、ボードレール、ニーチェを人は見なければならない。私的司祭制の司祭長であると同時に犠牲者であったこの三人を」(傍点一筆者)(a. a. O., S. S. 26-27) また、ロマン主義の「個」の意識に関して、磯田光一「比較転向論序説—ロマン主義の精神型態」に詳しい。

- (10) a. a. O., S. 22
- (11) a. a. O., S. S. 22—23
- (12) Der Begriff des Politischen, S. 80
- (13) a. a. O., S. 88
- (14) a. a. O., S. S. 94—95
- (15) a. a. O., S. 77
- (16) Politische Romantik, S. 161
- (17) a. a. O., S. 225
- (18) a. a. O., S. 228
- (19) a. a. O., S. 224 なお、このシュミットの方法を日本ロマン派に用いて、橋川文三「日本浪漫派批判序説」(未来社)は、多くの成果をおさめている。
- (20) 長尾龍一前掲論文「後書き」205ページ。
- (21) C. Schmitt, Zu Friedrich Meineckes “Idee der Staatsräson”, Positionen und Begriffe, S. 45 (「フリードリッヒ・マイネッケの『国家理性の理念』について」服部・宮本訳, 前掲書)
- (22) C. Schmitt, Politische Theologie, S. 25 (「政治神学」田中・原田訳, 未来社)
- (23) Politische Romantik, S. 23
- (24) Politische Theologie, S. 59
- (25) 新正幸「有神論的憲法学—カール・シュミット精神史的方法」『社会科学の方法』5巻 11号 3ページ。
- (26) J. Fijalkowski, Die Wendung zum Führerstaat, S. 4
- (27) Politische Romantik, S. 23
- (28) Politische Theologie, S. 49
- (29) a. a. O., S. 11

Ⅳ 政治理論としての「政治神学」

1

「政治神学」が方法として強度なイデオロギー性を孕んでいることは前述した。この「方法としての政治神学」が最も鮮明に示されるのは、シュミットの議会主義批判においてである。即ち、先ず、過去の、議会主義に関する諸理論から、そこに共通な、そして徹底的に純化した概念を、議会主義の本質として定義し、次に、その概念と概念の現実態との比較から、また、概念それ自体の思想的欠陥から、議会主義批判を行う。

シュミットは、自由主義と民主主義とを峻別し、議会主義を自由主義の思想に属するもの⁽¹⁾とし、議会主義の本質として、ギゾー、コンドルセ、ベンサム、ミル等の理論から、「討論 Diskussion」と「公開 Öffentlichkeit」という概念を抽出する。⁽²⁾ 確かに「討論」は、理性的人間を前提とし、合理的な主張をもって意見の持つ正当性とを信ぜしめるよう相手を説得し、ないしは自己がこの真理性と正当性によって説得せしめられるという目的を有する、意見の交換」⁽³⁾ 即ち、各人の理性の統合をめざし、また、ピューリタン革命の中で実践された「民主主義の本質」⁽⁴⁾ であり、「公開」は、意志決定参加のため、絶対君主制の、「国民を支配する秘密」、官房主義(Kammeralismus)に対する異議申し立てとして獲得された概念⁽⁵⁾ であり、双方とも議会主義に不可欠な概念ではある。しかし、これらの概念をそのまま、現実の、しかも歴史の浅いワイマール共和国の議会政治の判断基準に用いれば、その形骸化は明白である。「議会の本質的活動は、本会議の公開の討議で行われずに各種の委員会において行われ、しかもそれは議会の委員会とは限らず、本質的な決定はむしろ政党幹部の秘密会議においてか、あるいは全く議会外の委員会において行われている」現状で、結局、議会は、「諸党派と経済的利害関係者の支配のための悪しき正面玄関」⁽⁶⁾ になり下がり、討議は「商議」と化し、多数支配が専行⁽⁷⁾ し、「道徳的・精神的基盤を喪失して、単に空虚な機械として存在し、単に機械的な惰性のおかげで維持」⁽⁸⁾ され、今や「議会主義は極めて危機的となっている」⁽⁹⁾ と判断する。だからと言ってシュミットは、このような議会主義をそれ本来の虚構性を再認識することで改革しようとするのではない。議会主義を支える「討論」と「公開」という概念そのものが、自由競争(言論の自由)と予定調和(均衡の観念から生ずる権力分立、党派の多元性)の思想と不可分の関係を持つが故に、それは、決断を回避し例外状況を想定しない「論議する階級」＝ブルジョアジーの楽観的思想、即ち、自由主義として批判される。⁽¹⁰⁾ だから、議会主義に対するシュミットの結論は、「議会主義か、しからずんば何か」⁽¹¹⁾ でしかない。ここに至れば、まさに議会主義の「死亡宣告」⁽¹²⁾ である。

2

このようにみてくると、シュミットが議会主義に「死亡宣告」を下すとき、あらかじめ、その代替を包懷していたとしても不思議ではない。初期理論にみられた決断の契機が、カソリック的立場からのロマン主義＝自由主義批判において浮き彫りにされたことは、前述した。そして、方法としての「政治神学」から得た「近代国家における全ての重要な概念は、世俗化された神学概念である」というテーゼによって、神概念の世俗化が主権者であることと共に、例外状況が、「神学にとっての奇跡と類似の意味を持つ」⁽¹³⁾ とすることで、初期理論の決断の契機に、不明瞭ながら絡み付いていた「例外状況」が、その正当な位置を獲得した。この奇跡のアナロジーとしての例外状況こそシュミット政治理論の中核である。例外は、「推定不可能なものであり、一般的把握の枠外にでる」⁽¹⁴⁾ ものであるが、「通常事例よりも興味深い。常態は何一つ証明せず、例外が全てを証明する。例外は通例を裏づけるばかりか、通例はそもそも例外によってのみ生きる。例外においてこそ現実生活の力が、繰り返しとして硬直した習慣的なものの殻を突き破る」⁽¹⁵⁾ のである。それにもかかわらず、ケルゼン等に守護される法治国家論へと至る国家論の歴史において、神学との方法的親近性を認め、⁽¹⁶⁾ 「全能なる神」を、君主、国家、歴史、そして「万能なる立法者」に継承させながら、奇跡＝例外状況を完全に排除させていることへ、シュミットは異を説える。⁽¹⁷⁾ 即ち、17・18世紀は、有神論的思考で、神の超越性、主権者の国家に対する超越性を保持していたが、19世紀では、理神論・汎神論的思考が、内在観念 (Immanenzvorstellung) に基づく同一性が全てを支配し、「支配者と被支配者との同一性を説く民主主義的教説、有機的国家観のいう国家と主権との同一性、クラブの法治国家論のいう主権と法秩序との同一性、さらには国家と法秩序との同一性を説くケルゼンの学説」が生まれ、ここにおいては、例外は想定されない。⁽¹⁸⁾

シュミットにとって、「神」と「奇跡」が、神学を神学たらしめているものであるが故に、主権者と例外状況は、セットにして把握されなければならない。

例外状況は、そこにおいて、いかなる法や規範も無効となるが故に、「規範的無」⁽¹⁹⁾の状況であり、だから「例外に関する決断が真の意味での決断」⁽²⁰⁾となる。ここで初めて、「紛争事において決断するのは誰か？」という「主権論一般の問題が現実化」する。つまり、決断の主体が問われる。⁽²¹⁾なぜなら、主権論において争われるのは、抽象的定義に関してではなく、具体的運用に関してである。⁽²²⁾だから、「法はすべて『状況に規定されている法 Situationsrecht』である。主権者が、全一体としての状況を、その全体性において作り出し保証する。主権者こそ、この究極的決断の専有者なのである」。⁽²³⁾つまり、主権者は、例外状況という規範的無から、法、秩序を作り出す者なのである。それ故、国家主権の本質は、「強制ないし支配の専有ではなく、決断の専有」となる。この観点からシュミットは、例外状況に即し、かつ、そこに決断の要素を持ち込んだ主権概念の創始者としてボダン⁽²⁴⁾を、また、「真理でなく権威が法を作る」としたホッブスを決定主義者の代表者として高く評価する。⁽²⁵⁾

このように、シュミットが、「例外状況」と「決断」を主権概念に結合させて、「主権者とは、例外状況に関して決断を下す者である」とするとき、彼の政治理論は「政治神学」とならざるを得ない。だから、たとえ、伝統的な正統性観念に代わって新たな正統性観念が、即ち、君主政的正統性観念に代わって、一切の権力を「人民の憲法制定権力」に依拠させる民主主義的正統性観念が登場⁽²⁶⁾しても、方法としての「政治神学」から導き出され、政治理論としての「政治神学」の中心に置かれたシュミットの「主権者」は、この正統性観念にも依拠し得ない。この「主権者」のありべき型態を、畏敬するドノソ・コルテスに託し、シュミットは次のように結論する。「決定主義思想の最も偉大な代表者の一人であり、かつ見事な急進性を示して、全ての政治の核心が形而上学的なものであることを意識していたカソリック系国家哲学者であるドノソ・コルテスが、1848年の革命をみて、王権主義時代は過ぎ去ったという認識に到達したことは、測り知れない程の意義をもつ事件なのである。もはや王が存在しないのだから、王権主義ももはや存在しない。従ってまた、伝統的な意味での正統性

も存在しない。このようにして、コルテスに残された道は唯一つ、即ち独裁しかないのである」。⁽²⁷⁾

3

シュミットは、以上のように、「政治神学」の取るべき具体的型態を明確に「独裁」として示したが、しかし、前述の民主主義的正統性観念の持つ力も熟知していた。だからこそ、彼は、「独裁は、民主主義が独裁に対してと同様に、民主主義に対する決定的対立物ではない」⁽²⁸⁾と付言しなければならない。このテーゼは、彼独特の民主主義理解によって成立する。彼は、現実の民主主義を分析し、その本質を、「同質性 Homogenität」と「異質的なものの排除ないし絶滅 Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen」⁽²⁹⁾に求め、次に、民主主義を歴史的に考察することで「同一性 Identität」を抽出する。先ず、この「同質性」は、国民的同質性であり、⁽³⁰⁾ 全ての人間に無差別に適用できるものではない。平等は、常に平等たるべき素質を有する者にのみ適用される。なぜなら、「いかなる領域にもその領域に特有な平等と不平等が存し」、「政治的なものの領域においては、人間は抽象的な人間としてあるのではなく、政治的に利害を有し政治的に決定された人間として、即ち国民、統治者または被治者、政治的同盟者または反対者として、つまりいずれにしても政治的範疇において対立しあっている」⁽³¹⁾から。この国民的同質性を、民主主義が「全ての対立概念の陥る運命を分つ」⁽³²⁾に至っても残した形式「治者と被治者の同一性」へ結合させるために、シュミットは、ルソーの一般意志 *Volonté générale* を引用し、「奴隷」の概念を手がかりに、ルソーの論理を逆転させ、一般意志の根底に「同質性」の存在を指摘する。「ルソーの考えた一般意志は、本当のところは、同質性である。これこそ真に徹底した民主主義である。そこで『社会契約論』によれば、国家は、その表題や序論的な契約的構成にもかかわらず、契約に基づくものではなくて、本質的には同質性に立脚するものである。この同質性からして、統治者と被治者の民主主義的同一性が生ずる」。⁽³³⁾ このように「同質性」が「同一性」まで高まれば、意志形成において、「何らかの形において直接に表現された、反抗

すべからざる人民の意志のみが唯一の基準となる」⁽³⁴⁾ から、「人民の意志は半世紀以来極めて綿密に作り上げられた統計的な装置によってよりも、喝采 *acclamatio* によって、即ち反論の余地を許さない自明のものによる方が、一層よく民主主義的に表現され得る」。⁽³⁵⁾ つまり、「同質性」と「同一性」に基づき、主権者＝独裁者が人民の意志を自ら形成し、人民が喝采によりその意志を追従的に承認することは、民主的なのである。

このことで、即ち、独裁＝民主主義を論証することで、シュミットが、危機克服の法的可能性を求めて、ワイマール憲法にメスを入れる準備は全て整ったことになる。

4

シュミットは、独裁に関する歴史的な研究書「独裁論」の中で、「一定の規範に基づき、しかもその結果に依存しない独裁、即ち、自らを無用にしない独裁は恣意的な専制」⁽³⁶⁾ として、専制と独裁を区別し、手段性、過渡性、例外性を独裁のメルクマールに挙げている。⁽³⁷⁾ そして独裁を、現行憲法の存続が脅かされている時に、その憲法の授權に基づき、憲法の全体もしくは一部の停止によって憲法を防衛する「委任独裁 *Kommisarisische Diktatur*」と、その行為によって排除せんと欲する状態を現行秩序全体の中に認め、真の憲法と考えるものを可能にする状態を作り出そうとする「主権独裁 *Souveräne Diktatur*」とに分け、⁽³⁸⁾ ワイマール憲法48条、特に第2項に規定されている大統領の非常大権を、前者の「委任独裁」の例と示唆している。⁽³⁹⁾ 以後、シュミットは、ドイツで実現可能な独裁の具体的な形態とそれに至る手段の探求を、この48条第2項の解釈から進めて行く。この条項は、「もし、ドイツ国家において、公共の安全と秩序が著しく攪乱されるかあるいは脅かされた場合、ライヒ大統領は、公共の安全と秩序を回復するために必要な措置を講じ、必要とあれば武力を用いて干渉できる」とし、そのために、個人の自由、住居の不可侵、通信の秘密、表現・集会・結社の自由、財産権の保障を停止できると規定している。シュミットはこの条項を拡大解釈することで、即ち、大統領は危機克服に必要な場合は規定以外の基本的人権を、そして後には全ての基本的人権を停止する

1975. 12 ヲイマール期における C. Schmitt の政治理論について（中道） 61（709）

ことができると解釈する⁽⁴⁰⁾ことで、大統領への権力集中を企る。それ故、これまで裁判所に分担されていた「憲法の番人」の機能を大統領に移譲させることで、大統領は議会・政府・裁判所に優越する地位に高められ、⁽⁴²⁾ついには、法律を公布しうる「独裁官」⁽⁴²⁾とまでされ、大統領の地位は、1933年を前にして「総統」の一步手前まで接近していた。たとえシュミットの望んだものが、ヒットラーでなく、ヒンデンプルクであったとしても。

(1) C. Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, S. 13（「現代議会主義の精神史的地位」稲葉素之訳みすず書房。他に、樋口陽一訳・前掲書「危機の政治理論」所収と、堀真琴訳前掲書「国家・議会・法律」所収がある）

(2) a. a. O., S. 7

(3) a. a. O., S. 9

(4) A. D. Lindsay, The Essentials of Democracy, London, 1929.（永岡薫訳「民主主義の本質」未来社）参照。これは、後述するシュミットの民主主義理解にも関連するので付言しておく。リンゼイは、民主主義の本質として、同意ではなく、共同社会の「共同思考 collective of thinking」としての性格をもち、「集いの意識 sense of meeting」を形成し、「活動の機運 spirit of movement」を醸成する「討論」をあげる。そして、政治的民主主義が確立されうるには、非政治的な領域である基礎社会、即ち自由にして自発的な共同社会において、民主主義が現実生きつづけていなければならないとする。ここに、概念として、しかも対立概念としてのみ把握するシュミットの民主主義理解との大きな差異がある。

(5) Die geistesgeschichtliche Lage., S. 43

(6) a. a. O., S. 12

(7) a. a. O., S. 11

(8) a. a. O., S. 13

(9) a. a. O., S. 10

(10) a. a. O., S. S. 46-47, S. S. 50-52

(11) a. a. O., S. 90

(12) a. a. O., S. 13

(13) Politische Theologie, S. 49

(14) a. a. O., S. 19

(15) a. a. O., S. 22

(16) a. a. O., S. 54 この点に関しては、ハンス・ケルゼン著「神と国家」長尾龍一訳、有斐閣、参照。

- (17) a. a. O., S. 49
- (18) a. a. O., S. 63
- (19) a. a. O., S. 42
- (20) a. a. O., S. 11
- (21) a. a. O., S. 12
- (22) a. a. O., S. 16
- (23) a. a. O., S. 20
- (24) a. a. O., S. 13. f
- (25) a. a. O., S. 44
- (26) a. a. O., S. 65
- (27) a. a. O., S. 66
- (28) Die geistesgeschichtliche Lage., S. 41
- (29) a. a. O., S. 14
- (30) a. a. O., S. 14 稲田氏は、シュミットの「同質性」と「同一性」との区分の不明確を指摘し、「同一性」の概念は、「近代自然法的な『生まながらの人間の平等』の意味に於る『同一性』ではなく、国家構成員としての『同質性』に於て、既に他者と区別された一つの国家を構成する国民を前提として、かかる国民がデモクラシー的平等に於て同一化されることを意味している」と指摘する。
(稲田陽一「主権についての若干の覚え書ーカール・シュミット理論に関連して」岡山大学法学経済学論集 3 巻37ページ)
- (31) a. a. O., S. 17
- (32) a. a. O., S. 32
- (33) a. a. O., S. S. 19-20
- (34) a. a. O., S. 21
- (35) a. a. O., S. 36
- (36) C. Schmitt, Die Diktatur, S. VIII
- (37) a. a. O., S. VI
- (38) a. a. O., S. S. 136-139
- (39) a. a. O., S. S. 680-682
- (40) C. Schmitt, Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung, Die Diktatur, S. S. 215-216 (田中原田訳「ライヒ大統領の独裁」『大統領の独裁』未来社)
- (41) C. Schmitt, Der Hüter der Verfassung, 1931 S. S. 141-143 (原田・田中訳「憲法の番人」前掲書所収)
- (42) C. Schmitt, Legalität und Legitimität, S. 87

V 政治の定義

1

以上、ワイマール期以前より、シュミットの理論の中に決断の契機が内包され、その決断の契機がワイマール期において、一貫して自由主義を批判することで顕在化することを考察し、決断の契機を中心に据えた「政治神学」を、方法と理論の二つのレベルに分け、方法としての「政治神学」がそのまま政治理論としての「政治神学」に転化するところに、シュミット政治理論の特異性の存することを考察した。そして、そのことは取りも直さず、「絶対者の探求」即ち、危機克服のための独裁理論の構築であった。

この、政治における「絶対者の探求」を目ざした「政治神学」を前提にすれば、政治そのものの定義も特異なものとならざるを得ない。つまり、独裁理論のための、支配理論のための、政治の定義なのである。だからシュミットは決して政治の本質の定義とは言わない。シュミットは、これまでの、権力に政治の本質を求める定義に対して、それは国家の定義であるとし、「国家概念は政治概念を前提とする」⁽¹⁾が故に、政治的なるものを先に定義しなければならないとする。シュミットは、政治的なるものの判断基準に、友・敵の区別（die Unterscheidung von Freund und Feind）を提出する。「政治的な行動や動機の基因と考えられる、特殊政治的な区別とは、友・敵という区別である。この区別は、標識という意味での概念規定を提供するものであって、余すところのない定義ないし内容を示すものとしての概念規定ではない。それが他の諸標識から導き出されるものではないという限りにおいて、政治的なものにとって、この区別は、道徳的なものにおける善と悪、美的なものにおける美と醜等、他の対立に見られる相対的に独立した諸標識に対応するものなのである」。⁽²⁾ だから、政治上の敵が、道徳的に悪であったり美的に醜であったりする必要はなく、政治上の友が、道徳的に善であったり美的に美であったりする必要もない。友・敵の区別は、結合ないし分離、連合ないし離反の、最も強度な場合を

表わすのであり、規範的な対立でも純粹に精神的な対立でも、まして隠喩や象徴でもなく、具体的、実存的な意味を持つものなのである。⁽³⁾ それ故、敵とは、「現実に可能性として抗争している人間の総体」であり、私敵ではなく、公敵なのである。⁽⁴⁾ この敵概念は、必然的に戦争概念を伴う。なぜなら、友・敵の区別が最も極端な形で示されるのが、「組織された政治単位間の武装闘争」たる戦争⁽⁵⁾だから。そして戦争は、シュミット政治理論の中核を成す例外状況の最たるものであり、「例外が全てを示す」が故に、戦争が全てを規定する。シュミットは、クラウゼビッツを引用しながら、「戦争は決して、政治の目標ではなく、ましてその本質ではないが、ただ戦争は、現実的可能性として常に存在する前提なのであって、この前提が、人間の行動・思考を独特な仕方で規定し、そのことを通じて、特に政治的な態度を生み出す」⁽⁶⁾ とする。だから、中立という概念はそれ自体では成立し得ず、友・敵の区別を前提として初めて成立するものであり、⁽⁷⁾ 宗教・経済・道徳という諸領域も対立の可能性を持つ以上、政治領域に転化され、ここに、シュミットの政治至上主義が現出する。そして、「決定的な単位としての国家が、戦争を遂行し、かつそれによって公然と人間の生命を意のままにする途方もない権限を一手に掌握している」、⁽⁸⁾ 即ち、国家のみが交戦権を持つが故に、多元主義的国家論は否定され、「政治単位は敵の現実的可能性を前提とし、同時に、共存する他の政治単位を前提としている」が故に、国際政治における多元論を承認する。だからシュミットにとって、「全地球、全人類を包括する世界『国家』などありえない」⁽⁹⁾ し、世界平和を志向する国際連盟や、人類の名においてなされる戦争、「聖戦」は、矛盾として否定される。⁽¹⁰⁾ 「いかなる合理的な目的、いかに正当な規範、いかに理想的な計画、いかに美しい社会理念、いかなる正統性、合法性と言えども、そのために人間が殺戮し合うことを正当化することはできない。人間の生命のこのような肉体的抹殺は、自己の存在型態の存在的維持のために、その型態の同じく存在的否定に対して行われるのではない限り、正当化され得ない」⁽¹¹⁾ のである。このように、本来、政治の破綻である戦争の、まさに実存的な友・敵関係へ、政治を、そしてそれ以外

1975.12 ツイマール期における C. Schmitt の政治理論について (中道) 65 (713)
の全てを換えさせてしまうシュミット⁽¹²⁾ に対し、「シュミットはホッブスの自然状態概念を再び栄位に復せしめた」⁽¹³⁾ という評価が成立するかもしれない。しかし、「20世紀ドイツのホッブス主義者にとっての自然状態は、何よりも集団間の、特に国民間の対立」⁽¹⁴⁾ であったけれども。

2

さて、このニヒリスティックな認識を、シュミットは、全ての政治理論には固有の人間学が存し、それが性善説か性悪説かで分類でき、⁽¹⁵⁾ 真の政治理論は、「人間を『悪なるもの』と前提する、即ち問題を孕まぬものとしてでは決してなく、『危険な』かつ動的な存在とみなすもの」⁽¹⁶⁾ だとして、正当化する。この、政治が対象とする人間を、problematisch な存在とする認識は、常に我々、政治を考察する者が当然予想せねばならない正当な認識ではある。⁽¹⁷⁾ しかしシュミットが、ソレルの神話の定義「諸々の社会運動に参加する人々が、彼等の未来の行動を、彼等の主張の勝利を確保する戦いという形象の形で心に描いている…構図」⁽¹⁸⁾ を引用して、以下のように述べる時、友・敵の概念はただ単に政治の定義に止まり得ない。「行動主義と英雄主義、全ての世界史的な活動は、ソレルにとって、神話への牽引力によるものである。…一民族または他の社会集団が歴史的使命を有しているか否か、また彼等の歴史的時期が到来したか否かを決定する基準は、神話のうちにある。偉大なる熱情、偉大なる精神的決断及び偉大なる神話は、推論や合目的な考慮から生ずるのではなく、真の生の本能から生ずる。熱狂した大衆は直接的直観によって神話像を創造する。この神話像こそ彼等のエネルギーを推進させ、殉教への力や暴力行使への勇気を彼等に与えるのである」。⁽¹⁹⁾ 「人生において価値あるものは、推論から生ずるものではなく、戦時にあっては、偉大なる神話像に鼓舞されて闘争に参加する人間において生ずるものであり、それは『人々が共に参加し、神話によって鼓舞されるところの戦争状態』に現われるのである」⁽²⁰⁾。そして、ロシア革命とムッソリーニの出現から、現代の最強の神話は、民族神話だとする。⁽²¹⁾ ここに至って、このような神話が行動のための行動・盲目的な暴力行動を生むための大衆操作の有効な手段となりうるものであ

れば、シュミットの友・敵概念も、公敵（外敵と内敵）を決定する国家（主権者としての独裁者）⁽²²⁾の、人を敵の殺戮へと駆りたてる闘争のための概念用具に転化する可能性を持つ。そこに想定されるものは、一大幻想の劇たる修羅場の世界でしかないが、それは、ワイマールの危機克服のための方法として得た独裁と国家の復権の代償であった。そしてそれは、政治における絶対者の探求に性急なため、「聖職者が絶対者たる神にのみ奉仕する人間であることはいうまでもないが、その彼等がついに到達したところは、神の名による絶対的な人間蔑視という地点にほかならなかった。それは絶対的な人間の蔑視であったから、かえって人間の技術的支配においては、無限の愛情のあらわれとみられることができた」⁽²³⁾のと同じ心理が、シュミットの内部に宿った結果かも知れない。

- (1) C. Schmitt, *Den Begriff des Politischen*, 1963 S.20
- (2) a. a. O., S. S. 26-27
- (3) a. a. O., S. 28 (「実存的 existenziell」という言葉は、規範に対立する意味をもつ。H. Kruppa, a. a. O., S7 参照。)
- (4) a. a. O., S. 29
- (5) a. a. O., S. 33
- (6) a. a. O., S. 34
- (7) a. a. O., S. 35
- (8) a. a. O., S. 46
- (9) a. a. O., S. 54
- (10) a. a. O., S. 55
- (11) a. a. O., S. 49. f
- (12) このことに関してH・ヘラーは、「もし政治を戦争の続行としてのみ見ようとしても、政治に特徴的なことが、まさに他の手段の利用という点にあるのだから、やはり政治のほとんどの内実は、実存在的な友・敵の闘争を避けようとする努力から成り立っている」とし、また、「シュミットの無内容な友・敵行動主義は、思いのままになされる全ての乱闘と同一範疇に属する」として、友・敵区別が「決して政治的なものの固有の特徴づけをなす点までに至らない」と指摘している (H. Heller, a. a. O., S. 301)
- (13) Leo Strauss, *Besprechung des „Begriffs de Politischen“* in *Arch. f. Sozialw. v. Sozialp.*, 67. Bd. S. 737, trans, *Comments on Der Begriff des Politischen* by Carl Schmitt, in *Spinoza's Critique of Religion*.

p. 336

- (14) Helmut Rumpf, Carl Schmitt und Thomas Hobbes, 1972, S. 78
- (15) Der Begriff des Politischen, S. 59
- (16) a. a. O., S. 61
- (17) 丸山眞男「増補版, 現代政治の思想と行動」未来社, 364ページ。
- (18) G・ソレル「暴力論」木下半治訳, 岩波文庫, 48ページ。
- (19) Die geistesgeschichtliche Lage., S. 80 また, Die politische Theorie des Mythos, Begriffe und Positionen, S. 11
- (20) a. a. O., S. S. 83-84
- (21) a. a. O., S. S. 87-89
- (22) a. a. O., S. 46
- (23) 橋川文三「絶対者の探求と政治」「人間と政治」有斐閣152-153ページ。

Ⅵ 結論に代えて

私はシュミットを、ナチのイデオログとしてよりも、彼の抱え込んだ問題を我々の問題とするために、「100%危機の思想家」⁽¹⁾ ではないにしても、ワイマールというドイツ史上極めて危機的な歴史状況の中で彼の行った諸研究を、危機克服方法の模索の榮為として把握した。そしてその強烈な危機意識から、克服の方法として「政治神学」を提出し、神学上の絶対者たる神を政治の中で探求し、「政治の中の絶対者」を独裁に見出し、ワイマール憲法48条を手がかりに、大統領独裁への道を、シュミットが辿ったことを考察した。しかし、事實は、シュミットの展望を踏襲しながらも、それを追い越し、ヒトラーを登場させた。このことは、シュミットの悲劇ではありながらも、彼にのみ帰される悲劇ではない。同時代を生きようと、生きるべき道を捜そうとする知識人が常にみまわれる悲劇である。そして、それは何よりも、シュミットの悲劇を生んだ、ワイマール・ドイツの悲劇であった。

(1) Roland Meister, Mittler faschistischen Staatsdenkens; Carl Schmitt, Staat und Recht, 1967. S. 942